第 63 卷 第 3 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol. 63, No. 3
2026 年 5 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　May 2026

哲 学 研 究

儒家之道的语义分析

沈 顺 福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 济南 250100)

摘　要: 道是儒家的核心概念之一,其内涵极其丰富且多变。它表现为三种形式,即,作为道路的道、作为普遍存在的(天)道以及作为具体行为的(人)道。道的本义是路。路则是一种经验产物,源自人们对行走的经验总结即对象化。在道路观念基础上,人们进一步发展出引申义:途径或方法,道是成功实现某个目的的方法。这种方法即是某类活动的方法。某类活动的方法便是公道。汉语的公道既可以是某种经验性公共观念,也可以指称某类超验法则,后者便是理。这是作为普遍存在的道或天道。理学家将道分为体用,其中,作为体的道即天道;作为用的道指具体的活动,其中包含着行走。对行走的对象化便形成道路观念。由此,经验的道路、普遍的天道以及具体的人道构成传统儒家道论的语义内容。儒家最终将道解释为仁,即以仁释道。

关键词: 道;路;行;理

中图分类号: B222　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2026)03-0005-11

道不仅是中国传统思想的标识性概念,而且也是最重要的概念。儒家、道家等诸子百家都讲道。那么,什么是道呢?这类追问有两个不同的视角:一个是语用学(pragmatic)视角,另一个是语义学(semantic)视角。语用学视角将道当作谓语并使用其作为属来定义其他概念,从而具体化儒家之道的内涵,如儒家以仁释道便是语用学的视角。语义学视角则仅仅将道当作主语,寻求这个主语的基本内涵。本文从语义学视角出发,认为儒家之道包含三种形态:经验且可知之道、普遍而超越之道和具体的行为之道。其中,作为经验存在的道主要出现于先秦时期,作为超越且普遍的法则之道主要出现于程子哲学,作为具体行为的道出现于朱熹、王夫之等体系中。经验之道开其端、超越之道随其后,最后出现体用之道,即,超越之道为体、具体之道为用;其中,具体之道的形式化结果便是经验之道。道的语用内涵便是礼、义和仁。

一、道路:作为经验之道

在早期解释中,道通常被解释为路。《论语》曰:"道听而途说。"①道即道路。许慎曰:"道,所行道也。"②道即行走之路。朱熹曰:"道,犹路也。"③道是道路。作为路的道是可以认知或可以经验到的存在。"路是现象"④,是具有可知性的经验存在。

可知的道路,在人们的日常生活中,通常是人们通达某个目的地的途径。在此基础上,人们延伸了

收稿日期: 2025-11-13

作者简介: 沈顺福,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

基金项目: 教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目"儒家心学通史研究"(24JZD008)。

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局 2006 年版,第 210 页。
② 许慎:《说文解字》,天津:天津古籍书店 1991 年影印版,第 42 页。
③ 朱熹:《中庸章句集注》,《四书五经》(上),天津:天津古籍书店 1988 年版,第 1 页。
④ 沈顺福:《形而上学导论——一种关于道的哲学原理》,北京:高等教育出版社 2011 年版,第 6 页。

道的内涵,道被用来指称某种能够成功实现某个目的的途径或方式,如同人们通过某条道路能够达到某个目的地一样,道即某种“正确的生活方式、管理方法、生存的理想方式、宇宙的存在方式等”①。如,《周易》将道分为三类:“天道下济而光明,地道卑而上行。天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”②道分为天道、地道和人道三种。其中,天道即苍天的存在方式,人道便是人的行为方式。人道又可以具体化为“君子之道”:“有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。”③“君子之道”即君子的行为方式,即,恭、敬、惠、义便是君子所秉持的行为方式。这种行为方式,由于其拥有正当性,便成为所有人学习和效仿的榜样。邵雍曰:“夫道也者,道也。道无形,行之则见于事矣。”④能够正确地完成某事的方式便是道。这种作为客观方式的道具有客观性和可知性。

道的客观性首先体现于自然的天道上。《周易》曰:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。”⑤圣人制作了三种道:天道、地道和人道,其中的天道和地道皆指自然界活动法则,具有客观性。其中,“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”。⑥阴阳之气的变化便是天道。假如我们承认阴阳之气的客观性,便无法否认作为其活动形态或品质的道,即,道是阴阳气质活动所体现的品质。孟子曰:“禹之治水,水之道也。”⑦“水之道”即水的流动方式或自然原理。这种自然的流动方式,在孟子看来,乃是自然界的客观法则。荀子曰:“天有常道矣,地有常数矣,君子有常体矣。”⑧天道即自然界的恒常法则,具有永恒性。董仲舒曰:“天有阴阳,人亦有阴阳。天地之阴气起,而人之阴气应之而起,人之阴气起,而天地之阴气亦宜应之而起,其道一也。”⑨天人皆有阴阳之气,其活动方式即道都是一样的,即,气质感应。作为活动方式的道具有客观性,如“天之道,出阳为暖以生之,出阴为清以成之”。⑩ 暖而生物便是天道即自然法则,具有客观必然性。王弼曰:“夫晦以理,物则得明;浊以静,物则得清;安以动,物则得生。此自然之道也。”⑪静而清、动而生便是具有客观性的自然之道。

不仅天道有客观性,人道也具有客观性。孔子曰:“天下有道则见,无道则隐。”⑫“天下有道”即道能够出现于现实中。“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”⑬当客观之道出现于现实中时,它表现为礼乐征伐出自天子。有子曰:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”⑭当孝悌行为发生之后便自然能够出现道。这种能够出现之道具有客观性,或者说,是能够被觉察到的某种存在,具有客观性。孟子曰:“其交也以道,其接也以礼,斯孔子受之矣。”⑮道是人际交往中的某种行为原理。如果我们承认行为的客观性,便自然承认行为中的某种客观品质即道。“人之有

① Herbert Fingarette, *Confucius—the Secular as Sacred*, Harper & Row, Publishers, 1972, p19.
② 王弼等注、孔颖达等正义:《周易正义》,《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 31 页。
③ 杨伯峻:《论语译注》,第 53 页。
④ 《邵雍集》,北京:中华书局 2010 年版,第 33 页。
⑤ 王弼等注、孔颖达等正义:《周易正义》,第 93—94 页。
⑥ 王弼等注、孔颖达等正义:《周易正义》,第 78 页。
⑦ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局 2008 年版,第 228 页。
⑧ 王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》(2),上海:上海书店 1986 年版,第 208 页。
⑨ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》(新编诸子集成),北京:中华书局 2015 年版,第 353 页。
⑩ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 339 页。
⑪ 王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局 1980 年版,第 34 页。
⑫ 杨伯峻:《论语译注》,第 94 页。
⑬ 杨伯峻:《论语译注》,第 196 页。
⑭ 杨伯峻:《论语译注》,第 2 页。
⑮ 杨伯峻:《孟子译注》,第 185 页。

道也,饱食、暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦,——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信。"①后稷教人生道,圣人教人人道。这种人道便是处理人际关系的原理。这些原理存在于客观事实之中,具有客观性。比如,"掩之诚是也,则孝子仁人之掩其亲,亦必有道矣"。② 厚葬亲人的做法是自然发生的行为,具有客观性。"是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。"③天道是苍天行为方式,人道便是人类的行为方式,皆具有客观性。

荀子认为人道由圣贤制定,但是,这并不意味着荀子完全以为道是某种主观约定。事实上,荀子并不否认道的客观性。如,"先王之道,仁之隆也,比中而行之。曷谓中?曰礼义是也。道者非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也"。④人所遵循的人道即礼义乃是人的行为指南。这种指南具有客观性。故,荀子曰:"道存则国存,道亡则国亡。"⑤"道存"即道出现或存在于现实中,是决定国家存在的关键要素。假如我们承认国家存在的实在性,那么,确保其秩序的道便具有一定的客观性。荀子曰:"此数具者,皆道之一隅也。夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。曲知之人,观于道之一隅,而未之能识也。"⑥道有常变之体,具有普遍性和客观性。

这种客观之道,在古典儒家看来,是可知的。子曰:"朝闻道,夕死可矣。"⑦道是可以知晓的东西。孔子曰:"君子学道则爱人,小人学道则易使也。"⑧道是可以学习的。学习即模仿。只有可以直观而被经验到的事物才能被模仿。道不仅可以学,而且可以传承,即,"君子之道,孰先传焉?孰后倦焉?譬诸草木,区以别矣。"⑨圣人可以传授君子之道。"为此诗者,其知道乎!"⑩《诗经》中的这段话表明作者知晓道。陈相见孟子后曰:"滕君则诚贤君也;虽然,未闻道也。"⑪滕君只能算贤良之君,还没有知道。"予,天民之先觉者也;予将以斯道觉斯民也。"⑫先觉者可以用这种客观而可知的东西或观念来觉悟平民百姓。道是某种可知存在。荀子曰:"心知道然后可道;可道,然后能守道以禁非道。……故治之要在于知道。"⑬治理天下的关键在于心知道。道是可以被心所知晓的原理,这种原理来源于人们的经验总结。比如礼法等,荀子曰:"先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲。"⑭礼义之道产生于圣人,是圣人总结而制定的。且不论圣人制定的规则是否有客观依据,至少这些规则是可以知晓的东西或观念。"'人道'意义上的'道',同时表现为一种规范系统。"⑮人道之道可以被理解为规则体系。这种可知的、客观性的道,我们称之为经验存在或经验之道。经验存在是对某种客观存在的意识,本质上属于一种观念。不过,古人似乎没有意识到这些可以被知晓的客观存在的本质,即,将人们对某种客观存在的意识混同于客观存在本身,没有成功地将意识与意识对象分别开来。这一结果便是以为可知之道是客观的。实际上,能够被认知的经验之道乃是被人们经验化之

---

① 杨伯峻:《孟子译注》,第 94 页。
② 杨伯峻:《孟子译注》,第 101 页。
③ 杨伯峻:《孟子译注》,第 130 页。
④ 王先谦:《荀子集解》,第 77 页。
⑤ 王先谦:《荀子集解》,第 156 页。
⑥ 王先谦:《荀子集解》,第 262 页。
⑦ 杨伯峻:《论语译注》,第 40 页。
⑧ 杨伯峻:《论语译注》,第 205 页。
⑨ 杨伯峻:《论语译注》,第 227 页。
⑩ 杨伯峻:《孟子译注》,第 56 页。
⑪ 杨伯峻:《孟子译注》,第 93 页。
⑫ 杨伯峻:《孟子译注》,第 173 页。
⑬ 王先谦:《荀子集解》,第 263 页。
⑭ 王先谦:《荀子集解》,第 231 页。
⑮ 杨国荣:《中国文化中的"道"——杨国荣教授在上海外国语大学的讲演》,《文汇报》2010 年 5 月 8 日第 6 版。

后的产物,其具有客观性内容,但是并不能等同于客观存在。或者说,经验之道与客观之道之间存在着“存在论的差异”①。

二、道理:普遍而超越

经验之道与客观之道之间不仅有差异,而且存在着关联。董仲舒较早地注意到了二者之间的关联。董仲舒曰:“人之人本于天,天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。”②天是人的祖先,人类的一切行为原理皆依据于天。比如,“男女犹道也。人生别言礼义,名号之由人事起也。不顺天道,谓之不义,察天人之分,观道命之异,可以知礼之说矣”。③ 仁义等人道是人类行为原理。这些原理来源于天道。准确地说,人道乃是圣人依据于天道而制作的原理,是天道的再现,“人理之副天道也。”④人道乃是对天道的模仿或再现。准确地说,“人道者,人之所由乐而不乱,复而不厌者,万物载名而生,圣人因其象而命之。然而可易也,皆有义从也”。⑤ 作为人类行为原理的人道乃是由圣人所制定的、以天道为内容的规则或观念。假如我们将作为人类行为原理的人道视为某种行为规则或知识形态,那么,天道便是这些规则或知识的客观内容,即,天道是法则、人道是规则,其中作为规则的人道是对作为法则的天道的再现。由于这些规则或人道,在董仲舒看来,是圣人制定的,无疑具有主观性。那么,这些经验规则(道)是不是客观法则(道)呢? 这两个道能不能等同呢? 对这一问题的思考与回答立足于新世界观的出现。

魏晋玄学家提出了整体世界观。阮籍提出“自其同者视之,则万物一体也”⑥。世界万物合为一个整体。郭象将这个整体存在叫做“天地”:“天地者,万物之总名也。”⑦天地即万物,或者说,世界即天地、即万物。这个整体存在,郭象又叫做“天”:“故天者,万物之总名也。莫适为天,谁主役物乎? 故物各自生而无所出焉,此天道也。”⑧宇宙中的一切生命体合起来形成一个生命体。这个生命体便是“天”。这个天便指全体宇宙,其中包含了人类。至此,中国哲学出现了整体世界观。随后,邵雍以“物”统称宇宙一切,如,“以道观天地,则天地亦为万物”。⑨ 从其存在方式即道的角度来看,天、地属于物。“人者,物之至灵者也。”⑩人也是物。由此,宇宙万物的全部存在便被称为物,即雅斯贝尔斯所说的“大全”⑪。这个全体概念,张载称之为“天”:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”⑫苍苍之天是太虚存在,本质上属于气质存在。这种气质存在便是“神”:“天之不测谓神,神而有常谓天。运于无形之谓道,形而下者不足以言之。”⑬天具有超越性,其存在具有神秘性或神奇性。程子曰:“上天之载,无声无臭之可闻,其体则谓之易,其理则谓之道,其命在人则谓之

---

① Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1975, p. 22.
② 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 310—311 页。
③ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 466 页。
④ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 322 页。
⑤ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 466 页。
⑥ 阮籍著、陈伯君校注:《阮籍集校注》,北京:中华书局 2014 年版,第 115 页。
⑦ 郭象注、成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局 2011 年版,第 11 页。
⑧ 郭象注、成玄英疏:《庄子注疏》,第 26 页。
⑨ 《邵雍集》,第 9 页。
⑩ 《邵雍集》,第 34 页。
⑪ Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, translated by Richard F. Grabau, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 18.
⑫ 张载:《张载集》,北京:中华书局 1978 年版,第 9 页。
⑬ 张载:《张载集》,第 14 页。

性,其用无穷则谓之神。一而已矣。"①天即上天,指称全部存在或者说宇宙全体。这种全体存在的活动或显现具有神秘性即神。朱熹以"天地"指称宇宙整体:"夫子之一理浑然而泛应曲当,譬则天地之至诚无息,而万物各得其所也。"②作为整体的天地是万物生息的基础,是一。宇宙万物合为一个整体实体。其主体便是天地之心:"天地之心未尝无,但静则人不得而见尔。"③天地是超越实体,其心自然也是不可见的实体。王阳明曰:"自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,赋于人也谓之性,主于身也谓之心;心之发也,遇父便谓之孝,遇君便谓之忠。"④当我们说天时,所言之天是全部存在,天即世界形体之物的总和。这种通称全部存在的做法的出现标志着古代哲学家明确形成了超越性思维:将包括自身在内的全部存在当作自己的思考对象、从而实现了对存在的超越。

在早期理学家如周敦颐、邵雍、张载等那里,整体世界如天或天地之体具有气质性、属于气质物体,其存在方式即道便离不开气。周敦颐曰:"动而正曰道。用而和曰德。"⑤道即正确的活动。具体地说,"五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝,乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。"⑥从无极而产生太极,太极是气,分为阴阳两类,阴阳变化便是万物生息之道。邵雍曰:"阳者道之用,阴者道之体。"⑦阴阳皆指气,其中,阳是活动之气,阴是静止之气,活动之气即用,静止之气即体。阳气之动是道之用,阴气之静是道体。张载曰:"由太虚,有天之名;由气化,有道之名。"⑧天乃是由太虚之气构成的实体,其活动即天的存在之道便是气化,道即气化。"太和所谓道。"⑨道即太和,表现为沉浮、升降、屈申等活动。这些活动的主体是太虚之气。在周敦颐、邵雍、张载那里,道是气的活动方式。

从程子开始,道逐渐脱离气质而成为指称全部存在的实体。程子曰:"道外无物,物外无道。在父子则亲,在君臣则敬。"⑩道是宇宙间万事万物运行所遵循的法则,也是决定君臣父子之间关系的法则。因此,道不仅是自然法则,而且是人类行为法则,天人同道。"道一也,岂人道自是人道,天道自是天道? ……天地人只一道也。才通其一,则余皆通。"⑪天人一体,自然共享一个道,天道即人道。据此,程子批评王安石之学"以天人为二,非道也"⑫。王安石以为人道不同于天道,程子明确反对。天地万物以及人类共享一个道。"道者天下之公也。"⑬道是天下万物的存在方式。或者说,道即公道。作为公道之道"却是总名"⑭。道是统称万物存在的全称,或者说,道指称那个决定宇宙万物运行的原理。程子曰:"道则自然生生不息。"⑮道即生生不息。这个公道又叫理。"观生理可以知道。"⑯观理便是知道,道即理,如,

---

① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局 2004 年版,第 1253 页。
② 朱熹:《论语集注》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店 1988 年版,第 15 页。
③ 朱熹:《朱子语类》,北京:中华书局 1986 年版,第 1791 页。
④ 王阳明:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 15 页。
⑤ 周敦颐:《通书》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 9 页。
⑥ 周敦颐:《太极图说》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 8—9 页。
⑦ 邵雍:《邵雍集》,第 143 页。
⑧ 张载:《张载集》,第 9 页。
⑨ 张载:《张载集》,第 7 页。
⑩ 程颢、程颐:《二程集》,第 1169 页。
⑪ 程颢、程颐:《二程集》,第 182—183 页。
⑫ 程颢、程颐:《二程集》,第 1170 页。
⑬ 程颢、程颐:《二程集》第 1177 页。
⑭ 程颢、程颐:《二程集》,第 156 页。
⑮ 程颢、程颐:《二程集》,第 149 页。
⑯ 程颢、程颐:《二程集》,第 1171 页。

"生生之理,自然不息。如复言七日来复,其间元不断续,阳已复生,物极必返,其理须如此。"①生生之理即不息之道。在程子那里,道即理,二者完全等同。

作为法则的道或理,在程子看来,乃是宇宙万物生存的最终依据,具有决定性。程子将其叫做"所以然":"穷物理者,穷其所以然也。天之高,地之厚,鬼神之幽显,必有所以然者。"②理是某种事物之所以为某类物的生存根据或行为法则,理即法则。"凡物有本末,不可分本末为两段事。洒扫应对是其然,必有所以然。"③任何事情皆是必然的。这种必然性便是事情发生的法则,如,洒扫之事必有其定然的法则。这种决定性的法则便是理。"火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理。"④火之所以热、水之所以寒,以及君臣父子之间的行为法则便是理。比如"人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣?"⑤作为人类行为法则的天理是人类区别于动物的行为依据。

据此,程子将生存要素一分为二:"日月,阴阳之精气耳,唯其顺天之道,往来盈缩,故能久照而不已。"⑥万物的生存,其自然主体如动力是气,道或理则是这个气质实体活动的依据,万物生息便是阴阳气质依据于天理而变化而已。存在分为道与气,"离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也"。⑦ 阴阳即气,其变化的依据便是道。这种区别于气的道、理,超越于我们的经验,无法被认知。这种无形之道,程子称之为"形而上"的存在:"气是形而下者,道是形而上者。形而上者则是密也。"⑧理学家所言的"形而上"乃指超越于人们的感官经验的存在者的属性,形而上即超越的。程子曰:"阴阳,气也,形而下也。道,太虚也,形而上也。"⑨道是太虚,也是形而上存在。这个形而上的实体是从经验观念或"自家体贴"⑩出来的超越法则。故,程子曰:"经所以载道也,器所以适用也。"⑪经典所陈述的观念之中蕴含着道。至此,程子区别了规则与法则,即,经典所说的内容是可以学习和认知的规则,这些规则的内容便是那些客观法则即道。程子据此批评张载:"子厚以清虚一大名天道,是以器言,非形而上者。"⑫张载将道与清虚之气相混,其所言之道便不是区别于气的形而上存在。在程子看来,道、理是形而上存在。事实上,古人很早便将道叫做"形而上者":"形而上者谓之道,形而下者谓之器。"⑬但是此处的"形而上者"并不同于理学所言的"形而上者"。戴震明确指出:"形谓已成形质,形而上犹曰形以前,形而下犹曰形以后。"⑭"形而上"的最初内涵指形成之前的状态,"形而下"便是形成之后的状态,形而上者指时间在先的存在、形而下者指时间在后的存在。这种形而上、形而下的分别乃是对作为经验存在的道的作用机制的描述,即,人们通常是先有学习、掌握相关的原理即道,然后才能够制作物体即器。理论知识先于制作,故叫做"形而上者",之后制作出来的东西便是"形而下者"。作为"天地万物所以生之总原理"⑮的道是"形而上者"。但是,此处的"形而上"并不等于程朱所说的"形而上者"。程朱所言的"形而上者"

---

① 程颢、程颐:《二程集》第 167 页。
② 程颢、程颐:《二程集》,第 1272 页。
③ 程颢、程颐:《二程集》,第 148 页。
④ 程颢、程颐:《二程集》,第 247 页。
⑤ 程颢、程颐:《二程集》,第 1272 页。
⑥ 程颢、程颐:《二程集》,第 862 页。
⑦ 程颢、程颐:《二程集》,第 162 页。
⑧ 程颢、程颐:《二程集》,第 162 页。
⑨ 程颢、程颐:《二程集》,第 1180 页。
⑩ 程颢、程颐:《二程集》,第 424 页。
⑪ 程颢、程颐:《二程集》,第 95 页。
⑫ 程颢、程颐:《二程集》,第 1174 页。
⑬ 王弼等注、孔颖达等正义:《周易正义》,第 83 页。
⑭ 《戴震全书》第陆册,合肥:黄山书社 2010 年版,第 174 页。
⑮ 冯友兰:《中国哲学史》(上),重庆:重庆出版集团 2009 年版,第 148 页。

等同于超越实体。

至此,我们可以将先秦时期的道与理学的道(理) 相对比,其中,先秦时期的道不仅是某种普遍存在,而且同时具备经验性与客观性。如孔子所说的“朝闻道,夕死可矣”①的道便是一种观念性存在,而董仲舒等所说的天道便具有一定的客观实在性。道,无论是天道还是人道,在先秦至秦汉时期,同时具有某种观念性与客观性。或者说,在这个时期,人们通常将客观之道与观念之道混为一谈。事实上,观念之道与客观之道之间存在着一定的区别。其中,这种观念之道不仅是人类思想的产物,而且有其必然依据。这种必然依据便是理学所说的、作为所以然法则的客观之道。观念之道便是对客观之道的主观再现。没有客观之道,主观之道只能是一些无意义的假想; 反过来说,没有主观之道,客观之道在如不在、无法对人们的生存产生影响或作用。只有被意识到的客观之道才能通过为主观之道提供存在论的证明而获得实践意义。这便是宋明理学的理论贡献。

三、道分体用

在先秦时期,人们通常将道分为三种,即,天道、地道和人道。到了汉代,人们将天道和地道合并为一类、成为对应于人道的天道,天道与人道并列,分别对应于自然界与人类社会。理学初期,理学家们主张天人一道,即,天道与人道合而为一,道是总名,指称全部存在。南宋的朱熹再次将道分别为天道与人道。但是,朱熹所言之天道与人道迥别于汉儒的天道与人道。其中的天道,朱熹有两种用法。朱熹曰: “阴阳成象,天道之所以立也; 刚柔成质,地道之所以立也; 仁义成德,人道之所以立也。”②此处的天道主要针对自然界的寒暑往来、阴阳变化,对应于地道等。这表明: 朱熹并没有完全抛弃传统的天道观念。

与此同时,天道的另一个用法是天理。朱熹主要侧重于这一新用法。朱熹曰: “性者,人所受之天理; 天道者,天理自然之本体,其实一理也。”③天道以自然的天理为其本体,天道即天理。作为天理的天道乃统称万物存在,即,“天道流行,发育万物,有理而后有气。虽是一时都有,毕竟以理为主,人得之以有生”。④ 天道乃是从总体上指称万物存在。这个总称,从形式上看,是宇宙万物存在的总和; 实际上,是宇宙万物存在的集合,即,天道乃是从集合的角度统称万物的生生不息。这个不同于自然的、个体之物的生息不同的生生不息便是天道。天道即万物的生息。这种万物生息便是天理。天道即天理。朱熹曰: “凡言道者,皆谓事物当然之理,人之所共由者也。”⑤道是包括人类行为在内的、万物生息时所遵循的原理或法则。这个必然法则便是事物存在的“所以然者”: “凡事固有‘所当然而不容已’者,然又当求其所以然者何故。其所以然者,理也”。⑥ 理是事物存在的所以然者,也是事物存在性质的决定者。这种决定行为性质的理乃是终极性实体,故而叫做“太极”: “太极只是一个‘理’字。”⑦太极即是理,或者说,理即太极。朱熹曰: “盖太极者,本然之妙也; 动静者,所乘之机也。太极,形而上之道也; 阴阳,形而下之器也。”⑧太极是事物之本然,又叫做形而上之道。天道即天理。

作为天理的天道最终必然呈现于具体之事上。朱熹曰: “太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极; 在万物言,则万物中各有太极。未有天地之先,毕竟是先有此理。动而生阳,亦只是理; 静

① 杨伯峻:《论语译注》,第 40 页。
② 朱熹:《朱子全书》第 13 册,第 76 页。
③ 朱熹:《论语集注》,第 19 页。
④ 朱熹:《朱子语类》,第 36—37 页。
⑤ 朱熹:《论语集注》,第 4 页。
⑥ 朱熹:《朱子语类》,第 414 页。
⑦ 朱熹:《朱子语类》,第 2 页。
⑧ 朱熹:《朱子全书》第 13 册,第 72 页。

而生阴,亦只是理。”①天道即太极之理,并非可以独立存在之体,而是必然落实于万物之中,即,落实于天地或万物的存在中,呈现为阳动或阴静。比如,“人之所以生,理与气合而已。……凡人之能言语动作,思虑营为,皆气也,而理存焉。故发而为孝弟忠信仁义礼智,皆理也。”②从逻辑上来说,存在是理与气的共同活动,即,理与气是万物存在的基础性要素,无物无理、无物无气。这种绝对之理最终必然要落实于具体的孝悌行为中。“天道流行是一条长连底,人便在此天道之中,各得一截子。”③天道是总,人的行为即人事便是其具体体现。“今于日用间空闲时,收得此心在这里截然,这便是‘喜怒哀乐未发之中’,便是浑然天理。事物之来,随其是非,便自见得分晓。是底,便是天理;非底,便是逆天理。常常恁地收拾得这心在,便如执权衡以度物。”④理落实于事上,决定了事情的正当性:合乎理的便是合理的、不合乎理的便是不合理的、不正当的。

符合天道即理的人类行为便是人道。朱熹曰:“天道是自然之理具,人道是自然之理行。”⑤理在的自然状态便是天道,而具体行为便是人道。学生问:“自其浑然一本言之,则谓之天道;自其与物接者言之,则谓之人道耳。”⑥朱熹做出了肯定的回答⑦,即,人道是天道在具体之事(“与物接者”)上的应用。朱熹曰:“动静无端,阴阳无始,天道也;始于阳,成于阴,本于静,流于动者,人道也。然阳复本于阴,静复根于动,其动静亦无端,其阴阳亦无始,则人盖未始离乎天,而天亦未始离乎人也。”⑧无始无终的天道是绝对存在,最终必然落实于有始有终的事情上。这种体现绝对天道的具体之事便是人道。绝对的天道离不开有限的人道。“忠便贯恕,恕便是那忠里面流出来底。圣人之心浑然一理。盖他心里尽包这万理,所以散出于万物万事,无不各当其理。”⑨忠是天道,恕是人道,即,恕是忠的具体呈现。“万殊之所以一本,一本之所以万殊。如一源之水,流出为万派;一根之木,生为许多枝叶。”⑩忠或天道是一,作为人道的恕便是多或殊,具有具体性。天道是普遍活动,人道是具体行为。

这种普遍之天道与具体之人道,看起来是两个道,其实是一个道。有人问朱熹说程子所言的天道与人道是不是《中庸》所说天道与人道,朱熹给出了明确的回答:“不是。大本便是天道,达道便是人道。这个不可去泥定解他。”⑪《中庸》所说的天道属于自然之道,与人道并列。在朱熹这里,道只有一个道,或者为体,或者为用。朱熹曰:“忠者天道,恕者人道。天道是体,人道是用。”⑫天道即自在之道,是体,人道即人伦之事,是用。道分为体用两层。人道又叫人事。“《中庸》言天道处,皆自然无节次;不思不勉之类。言人道处,皆有下功夫节次。择善与固执是二节。言天道,如至诚之类,皆有‘至’字。‘其次致曲’,却是人事。”⑬天道自然无为,人道则是人事,择善而执。人道即具体行为。从体用一源的角度来看,体即用、天道即人道。

王夫之继承了朱熹的体用道论,以为天道为体、人道为用。王夫之曰:“道一也,在天则为天道,在

① 朱熹:《朱子语类》,第 1 页。
② 朱熹:《朱子语类》,第 65 页。
③ 朱熹:《朱子语类》,第 725 页。
④ 朱熹:《朱子全书》第 14 册,第 361 页。
⑤ 朱熹:《朱子语类》,第 698—699 页。
⑥ 朱熹:《朱子语类》,第 692 页。
⑦ 朱熹:《朱子语类》,第 692 页。
⑧ 朱熹:《朱子全书》,第 23 册,上海:上海古籍出版社 2002 年版,第 3274 页。
⑨ 朱熹:《朱子语类》,第 676 页。
⑩ 朱熹:《朱子语类》,第 676—677 页。
⑪ 朱熹:《朱子语类》,第 685 页。
⑫ 朱熹:《朱子语类》,第 674 页。
⑬ 朱熹:《朱子语类》,第 1564 页。

人则有人道。人之所谓道,人道也。”①道是一个,在天为天道、在人为人道。人道即人的生存方式。比如,“仁义礼是善,善者一诚之显道也,天之道也。唯人为有仁义礼之必修,在人之天道也,则亦人道也。”②作为人道的仁义是天道的具体体现、天道表现为人道。这种人道便是“人之事”:“直为道,则在天而天道直也,直道以示人,天之事也;在人而人道直也,遵直道以自生,人之事也。”③天道便是“天之事”,具体的人类行为便是“人之事”。“人之事”即人道。“人之事”即“人事”:“生者人事,死者天事。人自尽,而天非所与,其何事焉!”④生是人事,而死亡便是天事,即,自然发生的活动。与之相对应的人道即人事乃是具体的人类行为。这种人类行为,王夫之曰:“思则是心官,人事也。天与人以仁义之心,……此仁义为本而生乎思也。”⑤人事乃是人类主动的行为,即,人事是符合本性的人心所主导的活动。“静则气为政者,天事也;动则心为政者,人道也。”⑥阴阳气质的自然变化便是天事,人心所动的行为便是人事。比如,“自人事而言,则以忠信为主,而后可以行其知仁勇之德于五达道之间。”⑦天道在人便是性,性之在事便是理,表现为忠信等具体行为。这些行为体现了人心的活动,因而叫做人事。“自道者即道也,身而性焉。惟天道不息之妙,必因人道而成能,故人事自尽之极,合诸天道而不贰。”⑧身中之性是天道,落实于行为便是人道或人事。具体的人事最终体现了天道。其中,具体的人事或正确的举止的对象化便是礼。

结语 仁义礼:语用之道

从语义内涵来看,道包含了三项内容,即,作为经验现象的道路之道、作为抽象法则的道理之道,以及作为具体行为的人道之道。从经验存在论的角度来看,当日常发生的活动如行走出现时,理性的行为人出于某种“自然的立场”⑨,可能会将具体的行为转化为经验的现象,即,行走之后产生道路观念。当一个人意识到自己由此途径顺利地到达了某个目的地之后,对这一行程的意识便形成了道路之道。因此,道路乃是某种主体经验的对象化。这便是经验的转化:从活动的经验转向观念的经验,或,从行走转向道路。在此基础上,人们进一步抽象:将能够通达某个目的地的途径叫做道、道变成了公道,按照这一公共方法,人们能够顺利实现自己的目的。这种公道,到了宋明时期被抽象为超越实体,即,存在着某种客观的、普遍的、不可知晓的法则,这便是作为理的道。朱熹用体用论深化了道的内涵,其中,天道为理、是体,人道即人事,为用。作为用的人事包含了行走在内的活动。至此,道的内涵便回到了行走,从而形成一个闭合的循环:从行走转向道路、从道路转向公道、从公道转向道理、从道理转向人道(行走)。在这个历史的、逻辑的演变进程中,儒家道概念的内容逐渐丰富和完善,形成一个完整的道的内涵。

尽管行走是道的存在论基础,即,行走才可能形成道路的观念,但是,行走内涵蕴含在道之中,却并没有最初出现。事实上,人们最先注意到道的内涵应该是作为经验形态的路。康德说“毫无疑问,我

---

① 王夫之:《正蒙注》,《船山全书》第 12 册,长沙:岳麓书社 2011 年版,第 369 页。
② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,长沙:岳麓书社,2011 年版,第 533 页。
③ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 685 页。
④ 王夫之:《船山经义》,《船山全书》第 13 册,第 691 页。
⑤ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1093 页。
⑥ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1076 页。
⑦ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 536 页。
⑧ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 556 页。
⑨ Edmund Husserl, *Allgemeinen Einführung in die reine Phänomenologie*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 61.

们的全部知识开始于经验。"①知识开始于经验,没有经验,便没有认识或知识。没有知识,便无实践或行为。因此,经验首先出现于人类生活中。当人类有意识地开始自己的经验时,经验性存在即现象必然会出场,即,我们只能认识那些我们经验到的物体。"只有当存在着真理即存在者时,存在才能被给予。"②超越的存在开始于经验的存在者。因此,经验现象是理性思维的起点。从道的存在论来看,经验之路也是道论的起点。这也是古人对道的最早解释:道即路。其余的内涵,包括公道、道理、人道等,皆产生于对路的抽象与反思活动,没有抽象,无法产生公道、道理概念,没有反思性的追问,也不会发现行走的内涵。这些便是道的语义学内涵。

从语用学的立场来看,儒家以仁释道,其中的仁义分别展开为礼、义和理。礼、义、理即儒家之道。礼的繁体字是禮,和體高度近似。《礼记正义》记"郑作序云:'礼者,体也,履也。统之于心曰体,践而行之曰履。'"③礼即举止、身体的活动。这些举止发生之后,人们出于自然的立场,可能会将那些举止对象化,从而形成某些固定的仪式。这便是早期礼的内涵:礼即仪式。当这些固定化的仪式被肯定后,人们便将其当作范本。"礼者,天理之节文,人事之仪则也。"④这些举止被经验化而成为某种仪式或典范之后,这些典范便成为人们的行为指南即道。人们会模仿这些典范而行动。这便是汉语"学"的本义:学即效仿、模仿,学道即模仿某些举止。面对这些典范性仪式,少数伟人或圣贤等可能会对其进行进一步深化处理如普遍化或抽象化,最终抽象出某种普遍观念。"圣人积思虑、习伪故,以生礼义而起法度,然则礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。"⑤圣贤总结出某些普遍存在于这些行为的、确保此一行为具备某种性质的公共法则。这种公共法则便是义。在孟子看来,"义,人路也"⑥。义是可以通达目的地的途径。这种能够通达目的地的途径便是方法。准确地说,义是所有的路的共同属性。仁义是公道。"君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。"⑦义内在地作用于心,其表现是礼。作为举止的礼是一种可观到的形式,义便是这一举止所遵循的法则。义乃是完成某件合理行为所必须遵循的法则,我把它叫做准则。

面对这些普遍的仁义观念,人们通常有两种态度,一种是积极的态度,即,认可它、接受它并让其成为指导自己行为的观念,这便是"从道不从君"⑧;另一种则是消极的态度(其实并不消极),即,对其进行质疑或反思,力图寻找其存在论的依据:这些普遍观念是否有依据?这便是宋明理学的做法。通过这种反思,人们找到了某种超越法则。这种超越法则是不以人们的主观意志为转移的、客观的、形而上的"所以然者"。这种能够决定事物存在的性质的超越存在,传统儒家称之为道或理。道或理便是超越性法则。这些客观的超越性法则(理)为那些普遍观念提供了存在论的证明,这些普遍观念乃是对这种超越法则(理或道)的经验再现,反过来说,这些超越之理或道则为这些普遍观念的合法性提供了支持:它们是真实的法则。这便是存在论的证明即 ontological argument。

作为理的道的出场不仅提供了存在论的证明,而且为实践的正当性提供依据。这个依据便是性。当存在转化到人间时,超越的天道转变为具体之性。朱熹曰:"譬如一条长连底物事,其流行者是天道,

① Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's Werke, Band Ⅲ, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 1.

② Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1927, p. 25.

③ 郑玄注、孔颖达等正义:《礼记正义》,第 1225 页。

④ 朱熹:《论语集注》,第 3 页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》,第 291 页。

⑥ 杨伯峻:《孟子译注》,第 206 页。

⑦ 杨伯峻:《论语译注》,第 187 页。

⑧ 王先谦:《荀子集解》,第 166 页。

人得之者为性。乾之 ‘元亨利贞’,天道也,人得之,则为仁义礼智之性。” ①天道如长链,其落实于人体之时,转化为人性,并从本源上决定了其所主导的活动的正当性。也正是从这个意义上,朱熹强调理先气后。一方面,性从理(道) 出、似乎先有理(道) 、后有性; 另一方面,性、气同时而并在、“才说性时,便有些气质在里。若无气质,则这性亦无安顿处。”②作为性的来源的理,从逻辑上来说,自然先于气。气最终凝聚为心。作为动力之原的心能够发动行为,而作为身份的性则确保了主体行为遵循法则即理、从而产生合乎秩序的行为或举止。这种举止便是作为活动的礼。它不仅是人的举止,而且还是某种合乎法则即理的举止,是合 “理”的行为。这种确保行为性质的理最终来源于天道。当天道最合适地落实于某件事上之时,这种道变成了理。这便是义。义即适宜,表示最合适的理。按照这一合适的理即义,人类产生了合理的行为,朱熹称之为 “人道”、王夫之称之为 “人事”。这种 “人道”或 “人事”,在儒家那里,便是作为活动的礼。礼即正确的行为或举止。

A Semantic Analysis of the Confucian Concept of *Way*

Shen Shunfu

(*Research Center for Zhouyi andAncient Chinese Philosophy*, *Shandong University*, *Jinan* 250100, *China*)

Abstract: *Way* (道) was one of the core concepts of Confucianism, yet it had extremely rich and diverse conotations. It was manifested in three forms: a pathway (道路) , an ubiquitous heavenly way (天道) , and a specific way of human act (人道) . In its original sense, *Way* was a pathway on which people walked. It was a product of experience, derived from people's accumulated experience of walking or its objectification. Building upon the concept of pathway, people further developed its extended meaning: an approach (途径) or a method (方法) . *Way was* the means to successfully achieve a certain purpose. This method might serve as an individual method for individual acts, or as a public method for certain types of public activities. And the method for public activites was a public way (公道) . In Chinese, the public way could refer to certain empirical public notions or to certain transcendental rules, with the latter being “principle” (理) . Then *way* turned out to be an ubiquitous way or a heavenly way. Neo-Confucianists divided *way* into foundation (体) and application (用) . The *way* as the foundation was heavenly way, while the way as the application referred to specific acts including walking. The objectification of walking formed the concept of pathway. Thus, the empirical pathway, the ubiquitous heavenly way, and the specific human way constituted the semantic contents of traditional Confucianist discourse on *way*. Ultimately, Confucians interpreted *way* as benevolence (仁) .

Key words: *way*; pathway; act; principle

(责任编辑　刘曙光)

① 朱熹:《朱子语类》,第 725 页。

② 朱熹:《朱子语类》,第 66 页。